

هایدگر، انسان، هستی

نوشته محمدسعید حنایی کاشانی

Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt.

تفکر محدود کردن خود به فکر واحدی است که یک روز در آسمان جهان مانند ستاره‌ای ثابت می‌ایستد.

هایدگر^۱

... der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch.

... بطن هستی با انسان جز به صورت انسان سخن نمی‌گوید.

نیچه^۲

مارتین هایدگر از ابتدای جوانی به فهم دو چیز علاقه داشت: معنای هستی و معنای متون مقدّس. این دو طلب در سراسر عمر او پایدار ماندند و طلب اول به صورت «پرسش هستی» (Seinsfrage) و طلب دوم به صورت «هرمنوتیک» در آثار او چهره نمود. تفکر هایدگر را معمولاً به دو مرحله متقدّم و متأخر تقسیم می‌کنند و مدّعی می‌شوند که بر دوره اول تفکر او مفهوم «وجود» (Existenz) یا «دازاین» (Dasein، رجوع شود به: فروتر) حاکم بوده و بر دوره دوم تفکر او مفهوم «هستی» (Sein).^۳ اما، چنانکه خواهیم دید، هایدگر بر این نظر اصرار می‌ورزد که هر

متفکر بزرگی از «فکر واحدی» سخن می‌گوید و لذا خود او را باید بیش از هر متفکر بزرگ دیگری مشمول این قاعده دانست. فکر واحد هایدگر «پرسش هستی» است، اما او برای انجام دادن این پرسش در دوره متقدم تفکرش از هستی‌شناسی بنیادی، یعنی مطالعه هستی‌ان‌باشنده‌ای که هستی برای او مسأله است («دازاین»)، آغاز می‌کند و سپس به «تاریخ هستی» (Sein/Seynsgeschichte)، یعنی مطالعه تجلیات عصری هستی یا «حقیقت هستی»، می‌رسد. و این همان «گشت» اوست.

«گشت» یا «چرخش» (Kehre) مشهور در تفکر هایدگر به هیچ وجه یک تغییر نظر ریشه‌ای و بنیادی نیست و او در واقع در تفکر متأخرش نیز از همان واژگانی استفاده می‌کند که در کتاب ماندگارش هستی و زمان به کار برده بود، جز اینکه می‌توانیم بگوییم که او، به دلایلی که شرح آنها خواهد آمد، تأکید را از روی برخی مفاهیم برمی‌دارد و بر برخی دیگر می‌گذارد، شاید با توجه به آنچه از برداشتها و ترجمه‌های نادرست افکار او پدید آمد.^۴ «گشت» هایدگر با مقاله «در باب چستی حقیقت» (۱۹۳۰) آغاز و از اواسط دهه سی کاملاً متمایز می‌شود و در «نامه در باب انسان‌گرایی» (۱۹۴۶) به صورت یک دفاع صریح و علنی از فلسفه‌اش به جلوه درمی‌آید.

مقصود من از نوشتن این مقاله در وهله نخست آن بود که گزارشی از «نامه در باب انسان‌گرایی» به دست دهم، اما انجام دادن این کار ممکن نبود مگر آنکه ابتدا از نسبت «هستی» و «انسان» در تفکر هایدگر گزارشی می‌دادم. بنابراین در اینجا برای عرضه گزارشی از فلسفه هایدگر در دوره‌های متقدم و متأخر تفکر او، با اعتقاد به وحدت تفکر او، نسبت «هستی» و «انسان» را در فلسفه او بازگو می‌کنم و در قسمت دوم این گزارش که در مقاله مستقلاً ارائه می‌شود به بازگویی «نامه در باب انسان‌گرایی» و ملاحظات راجع به آن می‌پردازم.

از آنجا که ترجمه‌ای از آثار هایدگر به زبان فارسی موجود نیست کوشیده‌ام از «بدعت تلخیص» (heresy of paraphrase) پرهیز کنم و تا آنجا که می‌توانم «مرقعه»‌ای از عبارات خود هایدگر و شارحان بصیر او به دست دهم. بادا که گام کوچکی باشد برای روشن شدن «سوئی‌تفاهمی» به نام هیدگر: هیاهوی بسیار دربارهٔ هیچ.

۱

دییچهٔ مقدمهٔ هستی و زمان (۱۹۲۷) با استشهادی از افلاطون آغاز می‌شود: «پُر واضح است که از دیرباز می‌دانسته‌ای وقتی از لفظ «هست / باشنده» استفاده می‌کنی چه مقصود داری. اما همین لفظی که همیشه می‌پنداشتیم معنایش را می‌فهمیم اکنون ما را سردرگم ساخته است»

(سوفیست، ۲۴۴). و سپس هایدگر می‌پرسد: «آیا ما در عصر خودمان پاسخی به این پرسش داریم که از کلمه «هست» واقعاً چه معنایی در نظر داریم؟ نه، ابداً. پس بایسته است که پرسش معنای هستی را باز مطرح کنیم. اما آیا ما در عصر کنونی از ناتوانی مان در فهم لفظ «هستی» سردرگم هستیم؟ نه، ابداً. پس پیش از هر چیز می‌بایست طلب برای فهم معنای این پرسش را باز بیدار کرد.»^۵

هایدگر با افلاطون موافق است که هر کس باید به معنایی بداند که وقتی دربارهٔ چیزی می‌گوید «آن هست» چه مقصود دارد. اما، به قول افلاطون، فلسفه دربارهٔ معنای هستی سردرگم شده است. و این آن سردرگمی است که هایدگر امید به فهم و حل آن دارد. او می‌خواهد مدلل سازد که فلسفه باید به مسألهٔ هستی بازگردد، مسأله‌ای که خود افلاطون از قضا اشتباه دید و هستی را با برخی هستهای خاص، یعنی «مثل»، یکی پنداشت.

هایدگر نیک آگاه است که پرسش «هستی چیست؟» بی‌معنا شمرده شده است. نیچه، فیلسوفی که به دیدهٔ هایدگر واپسین ارباب مابعدالطبیعه در غرب است، صریحاً مدعی شد که هستی کلمه‌ای تو خالی است: «واپسین سایهٔ مه‌آلود واقعیت در حال تبخیر.»^۶ اما هایدگر در مقدمه به مابعدالطبیعه به نیچه پاسخ می‌دهد که انسان نمی‌تواند بدون تصویری از هستی هیچ کاری انجام دهد. انسان بدون استفاده از این فعل بی‌زبان خواهد بود و «اصلاً هیچ زبانی وجود نخواهد داشت»^۷، و در نتیجه انسان نیز وجود نخواهد داشت، چون انسان اساساً موجودی است که زبان دارد. در واقع برای سخن گفتن ما باید قادر باشیم بگوییم که اشیاء «هستند» و بی‌شک اشیاء به طرق متفاوتی هستند.

ما باید نشان دهیم که فهم ما از هستی دارای معنای مشخص و معینی است که خاص خودش است و خود هستی آن را مقرر کرده. اکنون وقت آن است که از گفتار دربارهٔ هستی آغاز کنیم، چون به معنایی ما همواره و اساساً مجبوریم که این معنا را نقطهٔ شروع خودمان قرار دهیم، [بنابراین] می‌کشیم خود هستی را در نظر بگیریم که در گفتار از آن سخن گفته می‌شود. ما نوع ساده و آشنا و تقریباً بی‌اهمیتی از گفتار را برمی‌گزینیم که در آنجا هستی به شکل کلمه‌ای به زبان می‌آید که استفاده از آن چندان مکرر است که ما به ندرت به آن توجه می‌کنیم.

می‌گیریم: «خدا هست»، «زمین هست»، «در تالار سخنرانی است»، «این مرد اهل سوآبیاست»، «این فنجان از نقره است»، «مرد روستایی در مزرعه است»...

در هر یک از این جملات کلمهٔ «هست/ است» به معنایی متفاوت مراد است. ما می‌توانیم در این باره خودمان را به راحتی قانع کنیم، به ویژه اگر به این ادای «هست/ است» چنانکه واقعاً رخ می‌دهد توجه کنیم، یعنی به موقعیت و قصد و وجه مشخصی که در هر جمله براساس آن گفته می‌شود، و نه

به منزله جمله‌ای محض یا مثالی پیش‌پاافتاده در دستور زبان.

«خدا هست»، یعنی او واقعاً حاضر است. «زمین هست»، یعنی ما واقعیت دائماً آنجا بودن آن را شاهدیم و به آن باور داریم. «در تالار سخنرانی است»، یعنی در آنجا سخنرانی انجام می‌شود. «این مرد اهل سوآبیاست»، یعنی او از آنجا می‌آید. «این فنجان از نقره است»، یعنی از نقره ساخته شده است. «مرد روستایی در مزرعه است»، یعنی او به مزرعه رفته است و آنجا می‌ماند....

صرف‌نظر از اینکه ما این مثالها را چگونه تأویل و تفسیر می‌کنیم، این مثالها یک چیز را به وضوح نشان می‌دهند: هستی در «هست/ است» خودش را به طرق مختلفی بر ما منکشف می‌کند. یک بار دیگر این ادعا که هستی کلمه‌ای تو خالی است، ادعایی که در وهله نخست موجه به نظر رسید - ناگزیرتر از همیشه - نادرست از آب دومی‌آید.

اما گیریم - در اینجا بتوان مدلل ساخت - که این «هست/ است» به طرق بسیار مختلفی معنا می‌شود. این امر از خود «هست/ است» ناشی نمی‌شود، بلکه منحصرأ از محتوای مختلف جملاتی ناشی می‌شود که هر کدام به باشنده متفاوتی اطلاق می‌شود: خدا، زمین، فنجان، روستایی... فقط به این دلیل که این «هست/ است» ذاتاً نامعین و خالی از معنا می‌ماند می‌تواند برای این‌گونه استفاده‌های مختلف آماده قرار بگیرد، و می‌تواند کار خودش را «هرگاه که مقتضی باشد» انجام دهد و خودش را متعین کند. تنوع معانی معین پیشگفته خلاف آن چیزی را اثبات می‌کند که امکان داشت نشان داده شود و روشنترین برهان بر این است که هستی برای اینکه به تعین درآید باید نامتعین باشد.

ما معانی متفاوتی را که با بیان دیگری تأویل و تفسیر کرده‌ایم به اجمال از نظر می‌گذرانیم. «هستی» به زبان آمده در «هست/ است» بدین معانی است: واقعاً حاضر، دائماً آنجا، انجام شدن، آمدن از، متعلق بودن به، ساخته شدن از،... دریافتن معنایی عام به منزله مفهومی کلی و نوعیه که در ذیل آن همه این وجوه «هست/ است» را بتوان به عنوان انواع طبقه‌بندی کرد دشوار، و شاید ممتنع، باقی می‌ماند. با این همه یک خصوصیت معین و واحد در همه آنها حاضر است. این خصوصیت تأمل ما در باب «هستی» را به افق مشخصی مطرف می‌کند که فهم در آن حاصل می‌شود. [و لذا] حدّ معنای «هستی» در درون سپهر فعلیت و حضور و سپهر بقا و دوام و سپهر خلود و وقوع باقی می‌ماند.

با همه این نکات آن‌گاه مواجه می‌شویم که در مسیر آن چیزی قرار بگیریم که تجربه و تأویل یونانی از «هستی» وصف کردیم. اگر تأویل معمول از هستی را حفظ کنیم، کلمه «هستی» معنایش را از وحدت و متعین بودن افقی کسب می‌کند که فهم ما را هدایت کرده. در یک کلام: ما اسم فعل "Sein" [«هستی»] را از طریق مصدر آن [sein / هستن] می‌فهمیم، و این نیز به نوبه خود مرتبط است با «هست/ است» [ist] و صورتهای مختلف آن که وصف کرده‌ایم. صورت محدود و جزئی فعل «هست»، سوم شخص مفرد وجه اخباری، در اینجا مرتبه بسیار بالایی دارد. ما «هستی» را با توجه به «هستی»، «هستید»، «هستم»، یا «خواهند بود» نمی‌فهمیم، گرچه همه اینها دقیقاً به یک اندازه معین تصریفات فعل «هستن» «است». «هستن» [sein] برای ما مصدر «هست» [ist] است. و ما بی‌اختیار، تقریباً توگویی امکان دیگری نداشته‌ایم، مصدر «هستن» را از طریق «هست» برای خودمان توضیح می‌دهیم.^۸

در اینجا هایدگر به تجربهٔ زبانی فلسفهٔ یونانی نزدیک می‌شود. یونانیان از مصدر *einai* (= هستن / sein)، از ریشهٔ *-εἶς*، به عنوان ضمیر سوم شخص مفرد و جمع وجه اخباری (= هست / er ist، هستند / sie sind) و فعل رابط (= است / ist، صورت‌های صرفی دیگر آن فعل *εἶσι* و *εἶσιν* است و البته این فعل نیز هم معنای وجودی و حقیقت‌گویانه دارد و هم معنای رابطی) استفاده می‌کردند؛ و با افزودن حرف تعریف، *το εἶναι* (= هستی / das Sein)، از آن اسم می‌ساختند؛ این مصدر در وجه وصفی (اسم فاعل)، برای مفرد، به صورت‌های *ον*، *ουσα*، *ων* صرف می‌شد، که از آن برای اشاره به آنچه هست (= هست / باشند / بوده / Seind) با استفاده از حرف تعریف، *das Seiende / τα οντα*؛ صورت جمع، *die Seienden / τα οντα* استفاده می‌کردند؛ و بالأخره از همین فعل اسم معنی *ουσια* (در ترجمه‌های عربی: جوهر، مأخوذ از گوهر در زبان پهلوی) را می‌ساختند که به معنای «هستی هستها» یا «هست بودن هستی» (*das Sein des Seienden* یا *Seiendheit*) بود.^۱

از آنچه گفته شد شاید این پرسش به ذهن بیاید که آیا با چند بحث دستوری و ریشه‌شناختی دربارهٔ یک کلمه می‌توان به حقیقت آن پی برد؟ هایدگر خود به مطرح شدن این شبهه واقف است:

... پرسش هستی موضوع صرف و نحو و ریشه‌شناسی نیست. اگر با این وصف باز زبان را نقطهٔ شروع کارمان می‌شماریم، می‌بایست در اینجا و به‌طور کلی شأن خاصی برای نسبت موجود میان هستی و زبان قائل باشیم.

معمولاً زبان و کلمه را بیان تجربه می‌شماریم و معتقدیم که زبان به دنبال تجربه می‌آید و مادام که اشیاء و رخدادها در این تجارب به تجربه درمی‌آیند، زبان در حقیقت بیان است، اگر چنین تعبیری روا باشد، زبان رونوشتی از باشنددهٔ به تجربه درآمده است. محض نمونه، کلمهٔ ساعت مچی این تفکیک سه‌گانهٔ معروف را به ما نشان می‌دهد. این کلمه را می‌توان بدین‌گونه بررسی کرد: (۱) با توجه به صورت سمعی و بصری کلمه؛ (۲) با توجه به معنای آنچه ما در خصوص آن تصور می‌کنیم؛ (۳) با توجه به شیء: یک ساعت مچی، این ساعت مچی خاص. در اینجا (۱) نشانه‌ای است برای (۲) و (۲) نشانهٔ (۳) است.

پس مسلماً در خصوص کلمهٔ «هستی» نیز همین کار را می‌توانیم انجام دهیم، یعنی می‌توانیم میان صورت کلمه و معنای کلمه و شیء تفکیک کنیم. لذا به راحتی می‌بینیم که مادام که بر سر صورت کلمه و معنای آن درنگ می‌کنیم هنوز به «شیء» نرسیده‌ایم، به نکته‌ای که در واقع پرسش ما در باب هستی است. اگر توقع داشته باشیم که چیستی شیء، در اینجا چیستی هستی، را از راه بحث‌های محض دربارهٔ کلمه و معنای آن بفهمیم، اشتباه ما پر واضح خواهد بود. اصلاً بعید است که ما به چنین اشتباهی دچار شویم، زیرا این بدان می‌ماند که برای پژوهش در خصوص پدیدارهای حرکت در هوای رقیق / اثیر، در ماده، تعیین پوشش‌های اتمی، به جای آزمایش‌های فیزیکی لازم، به مطالعات صرف و نحوی در خصوص کلمات «اتم» و «اثیر» بپردازیم.

بدین ترتیب، صرف‌نظر از اینکه کلمهٔ «هستی» معنای نامعین یا معینی داشته باشد، یا به طوری که

دیده‌ایم، دفعتاً هر دو باشد، می‌باید در ورای عامل دلالت به سراغ خود شیء روییم. اما آیا «هستی» شیشی مانند ساعتها، خانه‌ها، یا هر باشنده دیگری، هر چه باشد، است؟ ما قبلاً به این زحمت افتاده‌ایم که هستی یک باشنده نیست و مؤلفه باشنده باشنده نیز نیست. هستی ساختمان سربرافراشته در آنجا فقط شیء دیگری از همان نوع سقف یا انبار نیست. هیچ شیشی مطابق با کلمه و معنای «هستی» نیست. اما از این امر نمی‌توانیم استنتاج کنیم که هستی فقط عبارت از کلمه و معنایش است. معنای این کلمه، از آن حیث که مناسبت، مقوم چیهستی هستی نیست. اگر چنین بود، این بدان معنا می‌بود که هستی باشنده، مثلاً هستی ساختمان مورد بحث ما، عبارت از معنای یک کلمه بود. پُر واضح است که فرض چنین چیزی بی‌معنا خواهد بود. خیر، در کلمه هستی، در معنای آن، ما از کلمه و معنای آن می‌گذریم و خود هستی را مقصود قرار می‌دهیم، جز آنکه هستی یک شیء نیست، اگر از شیء چیزی را مراد کنیم که به هر حال باشنده است.

از اینجا نتیجه می‌شود که با توجه به کلمه «هستی» و تصریفهای آن، و همه کلمات قرارگرفته در دایره آن، کلمه و معنا به آنچه مراد می‌شود عمیق‌تر وابسته‌اند تا در مورد کلمات دیگر. اما عکس این امر نیز صادق است. هستی خود به معنایی کلاً متفاوت و بنیادی‌تر از هر باشنده به خود این کلمه وابسته است.

کلمه هستی در هر یک از تصریفهایش نسبتی اساساً متفاوت با خود هستی دارد و این نسبت اساساً متفاوت با نسبت تمامی اسامی و افعال دیگر زبان با باشنده‌ای است که در آنها آن باشنده بیان می‌شود.

از اینجا می‌توان استنباط کرد که ملاحظات پیشین در خصوص کلمه «هستی» بیش از دیگر ملاحظات در باره کلمات و استعمال زبانی در خصوص اشیاء، از هرگونه که باشند، دارای اهمیت است. اما ولو آنکه ما در اینجا ارتباطی بسیار خاص و بنیادی میان کلمه و معنا و هستی داشته باشیم، که در آن اگر چنین تعبیری جایز باشد شیء گم می‌شود، نباید فرض کنیم که جدا کردن چیهستی خود هستی از یک مشخصه معنای این کلمه امکان خواهد داشت.^{۱۰}

اما از تعبیر که بگذریم، پرسش اسامی فلسفه چیهستی و اساساً تفلسف چگونه آغاز می‌شود؟ هایدگر در ابتدای کتابش، مقدمه به مابعدالطبیعه، به این پرسش پاسخ می‌دهد. او سرآغاز فلسفه را همان پرسشی می‌داند که فریدریش شلینگ، زمانی، پرسشی اندیشه‌سوز خواننده بود: «چرا هستی هستها بر نیست بودن آنها مرجح است؟» این پرسش را هایدگر، از حیث رتبه، نخستین پرسش می‌نامد: به سه دلیل. نخستین پرسش است، چون پُرشمول‌ترین و فراگیرترین پرسش است؛ چون عمیق‌ترین پرسش است؛ و بالأخره چون از همه پرسشها بنیادی‌تر است. اما این پرسش در تفکر یونانی پاسخ خاصی یافت.

یونانیان هستها را در کل «فوزیس» [φύσις] می‌گفتند... آنها آن را از آنچه «تزیس» [θεός]، نهاده، حکم، یا «نوموس» [νόμος]، قانون، قاعده به معنای «اتوس» [εθος] می‌نامیدند متمایز می‌کردند... قلمرو هستی از آن حیث که هستی است و در کل «فوزیس» است، یعنی: چیهستی و خصلت آن به عنوان

آن چیزی تعریف می‌شود که ظاهر می‌شود و دوام می‌آورد... اگر پرسش در خصوص «فوزیس» به طور کلی اصلاً پرسیده شود، یعنی اگر پرسیده شود: قلمرو هستی از آن حیث که هستی است چیست؟ در وهله نخست «تا فوزای آنها» [τα φουσαι οντα] بود که این مبدأ عزیمت را به دست می‌داد. اما از همان ابتدا نیز این پرسش در این یا آن قلمرو طبیعت، جمادات و نباتات و حیوانات، متوقف نماند و به فراسوی «تا فوزیکا» رفت.

در زبان یونانی با کلمه «متا» [μετα] از «فراسوی چیزی» سخن می‌گویند. تحقیق فلسفی در قلمرو هستی از آن حیث که هستی است «متا تا فوزیکا» است؛ این تحقیق به فراسوی هستها نظر می‌کند و لذا متافیزیک یا مابعدالطبیعه است.^{۱۱}

بنابراین پرسشی که هایدگر به آن مرتبه نخست داد، یعنی: «چرا هستی هستها بر نیستی آنها مرجح است؟» پرسش بنیادی مابعدالطبیعه است و تاریخ آن را رقم زده است. اما آیا هایدگر نیز می‌خواهد باز همین پرسش را مطرح کند؟ هایدگر معتقد است که این پرسش از چیزی بنیادی غفلت داشته است و آن خود «هستی» بوده است. مابعدالطبیعه همواره از هستی هستها پرسیده است و نه خود هستی؟ و آن‌گاه نیز که به نظر آمده از خود هستی پرسیده است باز «هستی» را چیزی «هست» تصور کرده است. این پنهان شدن و پنهان ماندن «هستی» در «هست» را هایدگر «نسیان یا فراموشی هستی» می‌نامد (کلمه «لِثَه» / λήθη در یونانی به معنای «فراموشی» (معنای متداول کلمه) و نیز حجاب و اختفا، معنای آن با توجه به ریشه‌اش، است). بنابراین فهم نادرست ما از هستی – «دور افتادن ما از هستی» – را نباید صرفاً اشتباهی فلسفی دانست، تا چه رسد که آن را غفلتی فکری بینگاریم.^{۱۲} پرسش در خصوص مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی^{۱۳} از همان آغاز فلسفه بر آن حاکم بوده است، اما هایدگر با این همه شکوه می‌کند که تفکر دوره جدید و حتی بخش عظیمی از تفکر قدیم و قرون وسطی از پرسش مهمتر، یعنی پرسش هستی، دست شسته‌اند و در عوض در باره «هستها» پرسیده‌اند، در باره اعیان و اشیاء، و نه در باره هستی از آن حیث که هستی است. فیلسوفان پرسیده‌اند که آن چیست که برای شیء خاصی به معنای وجود داشتن است، اما نپرسیده‌اند که آن چیست که «بنیاد» هستی آنها را فراهم می‌کند. بنابراین هایدگر صریحاً اعلام می‌کند: «در هستی و زمان پرسش از معنای هستی مطرح می‌شود و نخستین بار در تاریخ فلسفه به صورت یک پرسش درمی‌آید. همچنین بیان می‌شود و به تفصیل توضیح داده می‌شود که مراد از معنای آن چیست (یعنی انکشاف هستی و نه فقط انکشاف هست از آن حیث که هست است؛ رجوع شود به: هستی و زمان / Sein und Zeit، بندهای ۳۲، ۴۴، ۶۵)». اما از آنجا که فهم غیر صریح ما از هستی نه فقط اساس تأویل خود هایدگر، بلکه ویژگی پُرشمولی است که به طور کلی صفت بارز نوع بشر است، همواره فهمی دست‌کم مبهم از «پرسش هستی»

وجود داشته بوده است. هایدگر در اینجا ادعای ابتکار ندارد. آنچه دقیقاً نیازمند تبیین است این است که چرا این فهم مبهم تا قبل از این هرگز به طور کامل پرورده نشده بود و بخش معتناهایی از مساهمت مبتکرانه هایدگر عبارت است از تبیین آنچه او «نسیان یا فراموشی» هستی می‌نامد.^{۱۵} تعبیر هایدگر از «نسیان یا فراموشی» هستی دقیقاً با تعبیر او از «حقیقت» هستی گره خورده است و ما در اینجا باید کاملاً مراقب باشیم تا معانی متداول این کلمات فهم ما از کلمات مستعمل هایدگر را مخدوش نسازند. هایدگر در هستی و زمان، بند ۴۴، با عنوان «دازاین، انکشاف، حقیقت» (برای معنای دازاین، رجوع شود به: فروتر)، پیوند هستی و حقیقت را شرح می‌دهد.

فلسفه از دیرباز حقیقت و هستی را با هم قرین ساخته است. پارمنیدس نخستین کاشف هستی هستها بود و او هستی را با فهم ادراکی از هستی «یکی دانست»: «یک چیز است که هم به اندیشه درمی‌آید و هم هست» (*το γαρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*). ارسطو، در شرح تاریخ این مطلب که *αρχαί* / «آرخای» [مبادی] چگونه کشف شد، تأکید می‌کند که فیلسوفان قبل از او، با هدایت «خود اشیاء» ناگزیر از تحقیق بیشتر شده بودند:

αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠλοποιήσεν αὐτοὺς καὶ συνηγάγκασε ζῆτεῖν.

[...] خود امر واقع راه را به آنها نشان می‌داد و به پژوهیدن موضوع مجبورشان می‌کرد، مابعدالطبیعه، کتاب ألفا، ۹۸۴ الف، س ۱۸ به بعد.^{۱۶}

او هنگامی که می‌گوید *ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις* باز همین نکته را وصف می‌کند: اینکه او (پارمنیدس) ناگزیر از پیروی آن چیزی بود که خودش را در خودش نشان می‌داد. در فقره‌ای دیگر او شرح می‌دهد که این متفکران را «خود» حقیقت و ادار» به انجام‌دادن بازجست‌هایشان ساخته بود: *ὕπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι*. ارسطو این جستجوگران را *φιλοσοφῆν περὶ τῆς ἀληθείας* وصف می‌کند - «فلسف‌کنان» درباره «حقیقت» - یا حتی به عنوان *ἀποφανεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας* - یعنی نمایش دادن چیزی و رخصت دادن به آن تا با توجه به «حقیقت» و در دامن «حقیقت» دیده شود. خود فلسفه نیز «علم حقیقت» تعریف می‌شود: *ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*. اما فلسفه به عنوان «علمی که به هست از آن حیث که هست است نظر می‌کند» نیز تعریف می‌شود: *ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν* - یعنی، علمی که از هستی هستها بحث می‌کند.^{۱۷}

هایدگر سپس به بررسی برداشت سنتی و متعارف از حقیقت و مبانی هستی‌شناختی آن می‌پردازد و سه نظر متعارف درباره ماهیت حقیقت را ذکر می‌کند: (۱) حقیقت در حکم است؛ (۲) ماهیت حقیقت در «مطابقت» حکم با متعلق آن نهفته است؛ (۳) و اینکه ارسطو، پدر منطق،

نه فقط حقیقت را اساساً متعلق به حکم دانسته است بلکه به تعریف «حقیقت» به عنوان «مطابقت» نیز مبادرت کرده است. هایدگر می‌کوشد با یک بررسی اجمالی نشان دهد که این برداشت از حقیقت چگونه شکل گرفته است (او مدّعی است که به دست دادن تاریخی از مفهوم حقیقت فقط بر اساس تاریخی از هستی‌شناسی ممکن است و این کار فعلاً ممکن نیست) و ما حتی می‌توانیم ببینیم که چگونه در بُن این برداشت نیز این پیشفرض وجود دارد که شیء خودش را نشان می‌دهد:

این انکشاف وقتی اثبات می‌شود که آنچه در حکم مطرح می‌شود (یعنی خود باشنده) خودش را بدان‌گونه نشان می‌دهد که خود همان شیء. «اثبات» دال بر نشان دادن خود باشنده در همانندی با خودش است. اثبات بر اساس نشان دادن خود باشنده انجام می‌شود. این امر فقط به نحوی ممکن است که شناسنده‌ای که حکم می‌کند و این حکم به اثبات می‌رسد، در معنای هستی‌شناختی‌اش، خود یک هستی معطوف به باشندگان واقعی است و یک هستی که منکشف می‌کند.

گفتن اینکه حکم «حقیقی است» دال بر آن است که حکم باشنده را چنانکه فی‌نفسه هست منکشف می‌کند. چنین حکمی حکم می‌کند، خاطر نشان می‌سازد، باشنده در منکشف بودنش «دیده شود» (*αποφανσις*). حقیقی بودن (حقیقت) حکم را باید منکشف بودن بدانیم. بدین ترتیب حقیقت به هیچ‌وجه عبارت از مطابقت میان شناسایی و متعلق شناسایی به معنای همانندی یک باشنده (فاعل شناسایی) با یک باشنده دیگر (متعلق شناسایی) نیست.

حقیقی بودن در مقام منکشف بودن نیز به لحاظ هستی‌شناختی به‌نوبه خود فقط بر اساس هستی - جهان ممکن است. این پدیدار دوم که ما آن را حالت اصلی «دازاین» دانسته‌ایم برای پدیدار آغازین و سابق بر هر چیز حقیقت در حکم بنیاد است. ۱۸

بدین ترتیب با اینکه هایدگر هستی و زمان را مطالعه خود هستی اعلام می‌کند ناگزیر می‌شود که به بررسی نوع خاصی از هستی بپردازد، آن هستی که در باشنده متمثل می‌شود. اما از میان تمام باشندگان کدام باشنده را می‌باید به عنوان مثال انتخاب کرد. هایدگر باشنده‌ای را انتخاب می‌کند که بتوان او را در هستی خودش شفاف ساخت، چرا که «خود انجام دادن این پرسش حالتی از هستی باشنده است و من حیث هو خصلت ماهوی‌اش را از آن چیزی حاصل می‌کند که در باره آن تحقیق می‌شود، یعنی: هستی. این باشنده‌ای که هر یک از ما خود اوست و باشنده‌ای که تحقیق را به عنوان یکی از امکانهای هستی‌اش در بر دارد، ما با لفظ "Dasein" / "دازاین" به آن اشاره می‌کنیم». ۱۹ بنابراین «دازاین» متفاوت با هر باشنده دیگر است، چون باشنده‌ای «هستی‌شناختی» است، یعنی به بحث از اساس هستی خودش می‌پردازد، اساس

آنچه این هستی هست، چگونگی به هستی آمدن و آنچه معنای وجودش است. کلمه *Dasein* / «دازاین» در زبان عادی آلمانی کلمه‌ای است که فیلسوفان از آن به معنای «وجود» (*existence*) استفاده کرده‌اند، به عنوان مثال، کانت در بحث از وجود خدا از این کلمه استفاده می‌کند.^{۲۰} اما هایدگر در وهله نخست این کلمه را تحت‌اللفظی معنا می‌کند: *Da-sein*، آنجا - بودن یا هستی - آنجا. «این کلمه عمداً مبهم و غیر توصیفی و تقریباً تسمیه‌ای توخالی و مالا حُرکتی اشاری است تا موضوعی شایسته برای یک فلسفه. اما این امر از نظر هایدگر امری اساسی است. او از هوسرل آموخته بود که فلسفه باید «بی‌پیشفرض» باشد و به نظر او چنین می‌آمد که هیچ چیز پیشفرضی رسواتر از فرض این امر نخواهد بود که آنچه در پدیدارشناسی به آزمون آن می‌پردازیم «نفس» یا حتی «آگاهی» است و این «نفس» به وضوح متمایز از (حتی اگر به طور اسرارآمیزی به آن منضم شده) بدنی است که به یک نوع مخلوق خاص متعلق است و این نفس شبیه به نفوس دیگری از این قبیل است و الی‌ذکر. آنچه آدمی در مرتبه نخست درمی‌یابد «می‌اندیشم» نیست، و نه حتی یک «باشنده آگاه»، بلکه صرفاً نوعی واقعیت آشکار است، واقعیت «آنجا بودن». آدمی حق ندارد فرض کند که آنچه بدین ترتیب کشف می‌کند نفس یا آگاهی است، تا چه رسد که نفس یا آگاهی باشنده بشری باشد. می‌باید از یک تشخیص اساسی آغاز کرد که وجود شخص را پیشفرض قرار نمی‌دهد (تا چه رسد که وجود خود شخص) و تمایزی میان نفس و بدن یا میان آگاهی و هر چیز دیگری را فرض نمی‌کند یا حتی جایز نمی‌شمارد.^{۲۱} بدین ترتیب هایدگر قصد آن می‌کند که از راه تحلیل باشنده خاصی که صرفاً «آنجاست» حقیقت هستی را برملا کند.

ما خودمان هسته‌های هستیم که به تحلیل درمی‌آیند. هستی هر باشنده‌ای از این دست در هر مصداق آن از آن خودش است. این هستها، در هستی‌شان، خودشان را با توجه به هستی‌شان رفق می‌دهند. آنها در مقام هسته‌هایی با این‌گونه هستی به هستی خودشان تن می‌دهند. هستی آن چیزی است که برای هر باشنده‌ای از این دست مسأله است. این نحو متصف کردن «دازاین» نتیجه‌ای مضاعف دارد:

۱. «چستی» [*wesen* / بود] این هست در «بردن» اش [*Zu-sein*] نهفته است. چه بردن [*Was-sein*] (essentia) آن را باید بر حسب هستی (*existentia*) آن تصور کرد، تا آنجا که اصلاً می‌توانیم درباره آن سخن بگوییم. اما در اینجا وظیفه هستی‌شناختی ما نشان دادن این است که وقتی لفظ «وجود» [*Existenz*] را برای نامیدن هستی این باشنده انتخاب می‌کنیم، این لفظ دلالت هستی‌شناختی لفظ سنتی "*existentia*" را ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ لفظ *existentia* معادل است با *Vorhandensein* (تو دست بودن)^{۲۲} یا هستی - تو - دست [*Being-present-at-hand*]، نوعی هستی که اساساً برای باشندگان با خصلت «دازاین» نامناسب است. ما برای اجتناب از سردرگمی

همواره از تعبیر تأویلی «تودستی» به جای لفظ "existentia" (وجود در برابر ماهیت) استفاده می‌کنیم، و حال آنکه لفظ "existence" (وجود به معنای در جهان بودن)، به عنوان تسمیه هستی، منحصرأ به «دازاین» اختصاص داده خواهد شد.

چیستی «دازاین» در وجودش نهفته است. به این دلیل آن خصوصیتی که امکان دارد در این باشنده ظاهر شود «خواص» تو - دست [= حاضر] باشنده‌ای نیست که چنین و چنان «می‌نماید» و خودش تو - دست است؛ این خصوصیات در هر مصداق آن طرق ممکن آن برای بودن‌اند و نه چیزی بیش از آن. هر چنان - بودی [So-sein] که این باشنده واجد است در وهله اول هستی است. بنابراین وقتی که ما به این باشنده با لفظ "Dasein" اشاره می‌کنیم، «چه» آن را بیان نمی‌کنیم (به مانند یک میز، خانه یا درخت) بلکه هستی آن را بیان می‌کنیم.

۱. این هستی که برای این باشنده در خود هستی‌اش مسأله است، در هر مصداق آن از آن خودش است. بنابراین «دازاین» را هرگز نباید به لحاظ هستی‌شناختی یک نمونه یا مصداق خاصی از یک جنس از باشندگان همچون اشیاء پنداشت که تو - دست‌اند. برای باشندگانمانند اینها، هستی‌شان «امری بی‌اهمیت» است؛ یا به تعبیر دقیقتر، آنها چنان «اند» که هستی‌شان نه اهمیتی برای‌شان دارد و نه اهمیتی برای‌شان ندارد. از آنجاکه «دازاین» در هر فردش از آن من بودن [Jemeinigkeit] دارد، همواره می‌باید در هنگام خطاب به او از ضمیر شخصی استفاده کنیم: «هستم»، «هستی». ۲۳

بدین ترتیب هایدگر به ما نشان می‌دهد که کوشش او در هستی و زمان بر آن است که از طریق «دازاین» (یا «وجود» / Existenz) به هستی نزدیک شود، و همین امر توضیح‌دهنده آن است که چرا فلسفه هایدگر فلسفه‌ای «وجودی» یا «اگزیستانسیالیستی» فهمیده شد (عنوانی که هایدگر آن را مطلقاً رد می‌کند) و حال آن که او همان دیباچه کتابش، هستی و زمان، نشان داد که مسأله او پرسش هستی است (رجوع شود به: پیشتر). اما آیا بدون انسان اصلاً ممکن است که از هستی سخن گفته شود؟ هایدگر پاسخ می‌دهد: «اینکه ما هستی را می‌فهمیم نه فقط واقعی است، بلکه ضروری نیز هست. بدون چنین انکشافی از هستی [یعنی فهم ما از هستی و پرسش در خصوص آن] امکان نداشت که ما "نژاد انسان" باشیم. یقیناً مطلقاً ضروری نیست که ما باشیم. این امکان محض وجود دارد که انسان اصلاً نباشد. با این وصف زمانی بوده است که انسان نبوده است. اما به سخن دقیق ما نمی‌توانیم بگوییم: زمانی بود که انسان نبود. در همه زمانها انسان بوده و هست و خواهد بود. چون زمان خود فقط مادامی پدید می‌آید که انسان هست. زمانی وجود ندارد که انسان نبوده، نه به این دلیل که انسان از ازل بوده و تا ابد خواهد بود بلکه به این دلیل که زمان ازلی و ابدی نیست و زمان خود فقط در زمانی شکل می‌گیرد که یک آنجا بودن تاریخی و بشری هست. اما شرط لازم برای آنجا بودن او [انسان] این است که او هستی را می‌فهمد. و تا آنجا که این شرط پابرجاست، انسان به لحاظ تاریخی واقعی است.» ۲۴ هایدگر برای شرح بیشتر این نکته

به تأویل جمله‌ای از پارمنیدس می‌پردازد: "το γαρ αυτο νοειν τε και ειναι". این جمله را معمولاً چنین ترجمه می‌کنند: «تفکر و هستی عین هم‌اند» یا «یک چیز است که هم به اندیشه درمی‌آید و هم هست».

کلمه یونانی *noein / νοειν* در اینجا به عنوان تفکر فهمیده می‌شود، تفکر فاعل شناسایی. تفکر فاعل شناسایی تعیین می‌کند که هستی چیست، و با این نحو تفکر، هستی چیزی غیر از موضوع تفکر نیست، آن چیزی که به فکر درمی‌آید. اما از آنجا که تفکر فعلیتی مربوط به فاعل باقی می‌ماند، و از آنجا که تفکر و هستی از نظر پارمنیدس عین هم فرض می‌شوند، همه چیز به فعالیت ذهن فاعل نسبت داده می‌شود. اما چنین تعلیمی، از نظر ما، در فلسفه کانت و ایدئالیست‌های آلمانی یافت می‌شود. تعالیم پارمنیدس اساساً بر تعالیم آنها سبقت دارد. از او به دلیل این دستاورد مترقی بسیار ستایش می‌شود، به ویژه در قیاس با ارسطو، متفکر متأخر یونانی. ارسطو نیز با ایدئالیسم افلاطون مقابله کرد و به دفاع از نوعی رئالیسم پرداخت و لذا پیشگام قرون وسطی بود.

این نظر متعارف و آشنای آلمانی را می‌باید در اینجا ذکر می‌کردیم، نه فقط به دلیل تأثیر سوء این نظر در هر تفسیر تاریخی از فلسفه یونانی، نه فقط به دلیل تفسیری که فیلسوفان دوره اخیر بدین صورت از تاریخ دوره نخستین فلسفه کرده‌اند، بلکه پیش از هر چیز به دلیل سیطره این نظرهاست که فهم حقیقت اصیل کلمات اساساً یونانی که پارمنیدس بر زبان آورد بر ما دشوار شده است. فقط با فهم این کلمات است که ما قادر به ارزیابی تغییری خواهیم بود که صورت گرفته است، نه فقط در عصر جدید بلکه در شروع آن در اواخر عصر باستان و طلوع مسیحیت: تغییری که در کل تاریخ معنوی غرب تأثیر گذاشته است، یعنی فقط و فقط تاریخ آن.

برای فهمیدن این جمله، *το γαρ αυτο νοειν τε και ειναι* می‌باید سه چیز را بدانیم:

۱. معنای *το αυτο* و *τε και* چیست؟

۲. معنای *νοειν* چیست؟

۳. معنای *ειναι* چیست؟

در خصوص پرسش سوم ظاهراً با توجه به آنچه پیشتر در باره *physis / φυσικς* گفته‌ایم [رجوع شود به: پیشتر] به‌طور مستوفاً اطلاعات کسب کرده‌ایم. اما *νοειν* مبهم است مگر اینکه ما صرفاً آن را «تفکر» ترجمه کنیم و آن را در معنای منطقی به عنوان گزاره‌ای تحلیلی تعریف کنیم. *νοειν* به معنای *vernehmen* [دریافتن]، *nous / νοϋς* به معنای *Vernehmung* [دریافت]، است و [این دو] در حقیقت در عین مضاعف شدن معنایشان متعلق به یکدیگر است. دریافتن به معنای پذیرفتن، رخصت دادن به رسیدن چیزی (یعنی آن چیزی که خودش را نشان می‌دهد، آنچه ظاهر می‌شود) به کسی است. کلمه *vernehmen* همچنین به معنای شنیدن یک شهادت، پرسیدن از شاهد و بنابراین تعیین امور واقع و اثبات این امر است که یک مطلب چقدر استوار است. دریافتن [*Vernehmen*] در این معنای دوگانه به معنای رخصت دادن به رسیدن چیزی به کسی است، اما نه صرفاً پذیرفتن آن، بلکه گرفتن موضوع قبول نسبت به آن چیزی که خودش را نشان می‌دهد. وقتی که لشکریان آماده پذیرفتن دشمن می‌شوند،

به امید متوقف کردن او در کمترین زمان ممکن است، به امید واداشتن او به ایستادن است [zum Stehen bringen]. در *noein / νοεῖν* این واداشتن - به - ایستادن مراد است. این دریافتن است که پارمنیدس می‌گوید در مقام هستی عین هم است. این نکته ما را به روشن ساختن پرسش نخست‌مان وامی‌دارد: معنای *το αὐτο*، عین هم، چیست؟

از نظر ما دو چیزی که عین هم‌اند با یکدیگر قابل مبادله‌اند، چون یک چیزند. در این عین هم بودن چه گونه‌ای از وحدت مراد است؟ ما نمی‌توانیم این وحدت را هر طور که دوست داریم تعیین کنیم. در اینجا، در سخن گفتن از «هستی»، وحدت باید بدان‌گونه فهمیده شود که پارمنیدس از کلمه یونانی *ἕν / hen* (واحد) می‌فهمد. ما می‌دانیم که این وحدت هرگز یک بی‌طرفی توخالی نیست؛ عین هم بودن به معنای برابری محض نیست. وحدت به یکدیگر متعلق بودن اضداد است. واحد بودن اصیل این است.

چوا پارمنیدس می‌گوید *τε κοῦ*؟ چون هستی و تفکر در معنایی متعارض واحدند، یعنی عین هم به معنای متعلق بودن - به - یکدیگر. این را ما چگونه می‌فهمیم؟ از هستی آغاز کنیم، هستی در مقام *physis / φύσις* از چند جهت بر ما روشنتر می‌شود. هستی بدین معنای است: ایستادن در نور، ظاهر شدن، از اختفا به در آمدن. جایی که این امر رخ می‌دهد، یعنی جایی که هستی غالب می‌شود، دریافت غالب می‌شود و به همراه آن رخ می‌دهد؛ و این دو متعلق به یکدیگرند. دریافتن به - ایستادن - واداشتن پذیرنده آن امر ذاتاً پایداری است که خودش را متجلی می‌کند.^{۲۵}

اما سخنان پارمنیدس در باره انسان چه می‌گویند؟ در بادی نظر این جملات هیچ چیز در باره انسان به عنوان فاعل شناسایی یا فاعل اندیشنده نمی‌گویند. آن فاعل اندیشنده‌ای که هر چیز عینی را از میان برمی‌دارد و آن را به فاعلیت محض ذهن نسبت می‌دهد.

این قضیه متضاد همه این سخنان را می‌گوید: هستی حاکم است، اما از آزار و مادام که هستی حاکم است و ظاهر می‌شود، ظاهر شدن و در کنار آن دریافتن نیز باید روی دهد. اما اگر انسان در این ظاهر شدن و دریافتن شرکت می‌کند، او خودش باید باشد، او باید متعلق به هستی باشد. اما پس تعیین ذات و نحوه هستی انسان فقط به وسیله ذات هستی ممکن است.

اما اگر ظهور متعلق به هستی در مقام *physis / φύσις* است، پس انسان در مقام یک باشنده باید متعلق به این ظهور باشد. از آنجا که هستی انسان در میان هستها در کل به طور واضح نحوه‌ای جزئی از هستی است، جزئیت هستی انسان از جزئیت تعلق داشتن او به هستی به عنوان ظهور حاکم مایه می‌گیرد. و از آنجا که دریافتن پذیرانه آنچه خودش را نشان می‌دهد: متعلق به چنین ظهوری است، می‌توان فرض کرد که این امر دقیقاً آن چیزی است که ذات هستی انسان را تعیین می‌کند. پس در تأویل قضیه پارمنیدس، ما نباید اندیشه‌ای متأخر در باره هستی انسان را در آن بیایم، و پیش از هر چیز اندیشه‌ای امروزی را. کاملاً بعکس، خود این قضیه است که باید به ما بگوید چگونه، بر طبق آن، و یعنی، بر طبق چیستی هستی، هستی انسان متعین شده.

از نظر هراکلیتس آنچه انسان هست نخستین بار در *polemos / polemos*، در جدایی خدایان و آدمیان، جلوه گر شد، در ناخت و تاز خود هستی.

از نظر فلسفه آنچه انسان هست جایی در آسمان نوشته نیست. ما باید به سخن دقیق بگوییم:

۱. تعیین چستی انسان هرگز یک پاسخ نیست بلکه اساساً یک پرسش است.
 ۲. انجام دادن این پرسش و استواری در این پرسش امری تاریخی است و نه صرفاً به معنایی کلی؛ نه، این پرسش اصلاً خود چستی تاریخ است.

۳. پرسش در باره آنچه انسان هست باید همواره با توجه به پیوند ذاتی این پرسش با پرسش از چگونگی کنار آمدن انسان با هستی انجام شود. پرسش در باب انسان پرسشی انسان شناختی نیست بلکه پرسشی تاریخیاً مابعد-طبیعی [به معنای مورد نظر هایدگر ماورای طبیعی] است. [این پرسش در قلمرو مابعدالطبیعی سنتی که اساساً «فیزیک» باقی می ماند نمی تواند به طور مستوفاً مطرح شود.]^{۱۶}

از نظر هایدگر تصورات رایج ما در باره انسان در اشکال مختلفش فقط یکی از موانعی است که ما را از آن قلمروی جدا ساخته که در آنجا نخستین بار تجلی هستی انسان واقع شد و نخستین بار ثبات یافت. اما مانع دیگر آن است که ما حتی با این به اصطلاح پرسش در خصوص انسان نیز بیگانه ایم. بنابراین هایدگر می گوید اساسی ترین نکاتی را مطرح کند که ما در صورت تمایل به تفکر در باره سخن پارمنیدس باید آنها را در نظر بگیریم. این نکات، که به برخی از آنها قبلاً اشاره شد، عبارت اند از:

۱. تعیین ذات انسان هرگز یک پاسخ نیست بلکه اساساً یک پرسش است.
۲. انجام دادن این پرسش بدین معنای بنیادی تاریخی است که نخستین بار این پرسشگری تاریخ را می آفریند.
۳. این از آن روست که پرسش در خصوص آنچه انسان هست فقط به عنوان بخشی از تحقیق در باره هستی می تواند مطرح شود.
۴. فقط آنجا که هستی خودش را در پرسشگری منکشف می کند تاریخ رخ می دهد و در کنار آن هستی انسان، که به وسیله آن او مبادرت به جدا ساختن خودش از هستی از آن حیث که هست و همسخنی [auseinandersetzen] با آن می کند.
۵. همسخنی پرسشگرانه است که نخستین بار انسان را به آن باشنده ای بازمی آورد که او خودش است و باید باشد.

۶. هستی تاریخی فقط در مقام پرسشگری انسان را به خودش می رساند؛ فقط از این حیث که او یک خود است. خودی انسان بدین معناست: او باید آن هستی را دگگون سازد که خودش را بر او در تاریخ منکشف می کند و او خودش را برای ایستادن در آن آماده می سازد. خودی بدان معنا نیست که او در وهله نخست یک «من» و یک فرد است. این او غیر از اویی نیست که یک ما و یک اجتماع است.

۷. از آنجا که انسان در مقام یک هستی تاریخی خودش است، پرسش در باره هستی خود او باید به صورت دیگری بیان شود. به جای «انسان چیست؟» می‌باید بگوییم «انسان کیست؟» آنچه در سخن نغز پارتیندس بیان می‌شود تعریفی از ذات انسان از درون ذات خود هستی است. ۲۷

بدین ترتیب هایدگر، به جای تعریف وجود انسان به چیزی شیء مانند یا از این قبیل، می‌کوشد نشان دهد که «دازاین» یک «رخداد» یا «واقعه» است، سرگذشتی که حوادث آن «میان تولد و مرگ» روی می‌دهد. پس «دازاین» این «میان» است. اما این «میان» چیست؟ «حرکت وجود به سان حرکت چیزی تو - دستی نیست. این حرکت برحسب راهی که «دازاین» می‌سپارد تعریف‌پذیر است. حرکت مشخصی را که «دازاین» در طول آن راه سپرده و خود راه می‌سپرد، ما «تاریخی شدن» آن می‌نامیم.^{۲۸} در این «تاریخی شدن» سه مفهوم اساسی وجود انسان را شکل می‌دهند.^{۲۹} نخست، «دازاین» همواره خودش را «افکنده» در موقعیتی غیرانتزاعی و منطبق با زمینه‌ای فرهنگی و تاریخی می‌یابد که در این زمینه همه چیز از قبل با توجه به آداب و رسوم یک اجتماع به طرز خاصی تأویل و تفسیر شده است. این افکنندگی مقوم آن چیزی است که هایدگر «واقع بودگی» یا «دادگی» (facticity) «دازاین» می‌نامد. مفهوم اساسی دوم، توانایی «دازاین» به استفاده از «زبان» یا «ناطق بودن» اوست، بدین معنا که ما در فعالیت‌هایمان جهانی را بیان می‌کنیم و بر اساس تأویلهای پذیرفته شده‌ای در نزد همگان با موقعیتهای مختلف مواجه می‌شویم. و بالاخره، مفهوم «فهم» است، به معنای خاصی که هایدگر از این لفظ مراد می‌کند: «دازاین» همواره نسبت به مسائل زندگی‌موضع خاصی دارد و لذا همواره بر این اساس به زندگی‌محتوا می‌دهد. و از آنجا که ما همواره درکی از اشیاء پیرامون خودمان با توجه به اهتمام‌های عملی مان داریم، این موضع‌گرفتن را می‌توانیم «فراقکنی» امکانهای معنادار برای اشیاء و برای خودمان بگوییم.

وجود «دازاین» به دلیل داشتن موضع «آینده‌سو» (futural) است، بدین معنا که او همواره بی‌آنکه بداند به سوی تحقق دادن نوعی نتیجه در حرکت است (گرچه این «معطوف بودن به هدف» شاید هرگز از خاطر شخص نیز نگذرد). پس صفت بارز فعل شخص «آمدن - به‌سویی» (zu-kommen) است، تحقق بخشیدن به اموری که او بر عهده گرفته است، و این یعنی هستی - به - سوی آینده (zu-kunft). بنابراین، براساس این توصیف، «هستی» دازاین یا هویت شخصی را مواضعی تعریف می‌کنند که دازاین در هنگام رویارویی با موقعیتهای روز - به - روز سراسر عمرش اتخاذ می‌کند.

تصوّر وجود انسان به عنوان ظهور - در - حضور فراهم‌کننده بصیرتی به فهم هستی است که

هایدگر می‌کوشد به آن دست یابد، تصویری که مایکل سیمرمن آن را «پدیدارگرایی هستی‌شناختی» (ontological phenomenalism) می‌نامد.^{۳۰} هستی من - آن که هستم - چیزی غیر از آنچه در طی عمل متقابل من و جهان در طول عمرم به ظهور می‌رسد نیست. هایدگر در این گفته که «چیستی» دازاین در وجودش نهفته است، هیچ جایی برای مفهوم یک جوهر یا ذات پنهانی که به حسب ادعا برای توضیح پدیدارهای خارجی بدان نیاز باشد قائل نمی‌شود.

بر طبق پدیدارشناسی هایدگر از هستی - در - جهان یا در جهان بودن، آنچه اساسی‌ترین چیز است انسانها یا اشیاء نیست، بلکه دقیقاً «عرصه» (*clearing*) ای است که در آن صورتهای مشخصی از وجود انسان به همراه گونه‌های خاصی از زمینهٔ ابزار در وابستگی درونی و متقابل شان به - ظهور - می‌آیند. باشندگان به طور کلی در مقام آنچه هستند (یعنی: در این‌گونه و آن‌گونه بودن‌شان) فقط در برابر زمینهٔ عرف تأویلی یک فرهنگ تاریخی خاص جلوه‌گر می‌شوند. بنابراین هستی‌شناسی بنیادی هایدگر با تأکیدی که بر واقع‌بودگی و افکنندگی و استقرار در یک جهان غیرانتزاعی و واقعی دارد به سوی چیزی شبیه به یک «واکنش بظلمیوسی» نسبت به انقلاب کپرنیکی کانت در حرکت است. انسانها جهان را نمی‌سازند. در واقع، انسانها و اشیاء را تمامیت آن چیزی قوام می‌بخشد که هایدگر در نوشته‌های اولیه‌اش «جهانیدن جهان» می‌نامد؛ و هستی نه خاصهٔ ماهوی اشیاء انگاشته می‌شود و نه این واقعیت صرف که آنها روی می‌دهند و نه چیزی که انسانها در اشیاء می‌افکنند. بعکس، هستی واقعه‌ای زمانی تصور می‌شود، «حرکت در حضور» از فهم هستی متجسم در صور حیات دازاین جدایی‌ناپذیر است. هستی آن واقعهٔ (Ereignis) منکشف بودن است که در آن باشندگان ناگزیر از تخصیص به مفهوم بودن می‌شوند. بنابراین، هستی «رخداد» پیچیده‌ای دیده می‌شود که، اگرچه به انسانها «نیاز دارد» و از آنها «استفاده می‌کند»، نبایست چیزی تصور شود که انسانها آن را می‌آفرینند. در واقع، هستی را باید «واقعهٔ متجلی بودن، رخداد حقیقت هستی، واقع شدن تاریخ تجلیات عصری هستی»^{۳۱} محسوب کرد. و از آنجا که هستی اکنون تاریخ ظهور اعصار این تجلی بالذات است، هایدگر می‌گوید که «تاریخ هستی خود هستی است».^{۳۲} بدین ترتیب انسانها بیشتر لیبیک‌گویی محسوب می‌شوند که به وظیفهٔ «پاسدداشتن» هستی خوانده می‌شوند تا آفرینندگانی که هستی را قوام می‌دهند. بدین لحاظ، هستی بسیار شبیه به زبان است. وقتی با یکدیگر سخن می‌گوییم، چیزهایی می‌گوییم که اغلب کاملاً اصیل و مبتکرانه‌اند. اما انجام دادن این کار فقط با نزدیک شدن به منابع زبانی زبان مان میسر است. بنابراین، آنچه قادر به گفتنیم همواره به وسیلهٔ ادای کلمات و شاکله‌سازی‌های تعبیه‌شده در زبان تاریخی مان از پیش شکل گرفته است. به همین سان، افعال و

افکار ما نیز به انتقال تاریخ یاری می‌رسانند، اما حتی اصیلترین بیانه‌ها و ابتکارات ما نیز همواره تحت هدایت و تنظیم فهم به طور کلی خاموشی است که در رسوم فرهنگ تاریخی ما مجسم شده. این فهم شکل‌دهنده هستی که «در پشت سر ما روی می‌دهد»، ما را به بازگویی همان الگوهای می‌کشاند که امید به چیره شدن بر آنها را داشتیم.

برای فهم توجه هایدگر به تاریخ هستی، می‌بایست شمه‌ای از روایت او از تاریخ را بازگو کنیم. روایت او با این فرض، فرضی که مبتنی بر قرائت متون فلاسفه پیش از سقراط است، آغاز می‌شود که در فجر تمدن غربی «ابتدای نخستینی» وجود داشت که در آن یونانیان تفاوت هستی‌شناختی - تفاوت میان هستی و هستها - را با طرح این پرسش روشن کردند که هستها چیستند؟ یا هستی هستها چیست؟ از نظر هایدگر، این پرسش تا به امروز «پرسش راهنما» (Leitfrage)ی تفکر غربی بوده است. نخستین پاسخ به این پرسش «فوزیس» بود، یا حضوری که به صورت «ظهور و باشیدن» به فهم درمی‌آید، به صورت «ظهور خودشکفته...، باز شدن، آن چیزی که خودش را در این باز شدن آشکار می‌کند و در آن دوام و بقا دارد.»^{۳۳} هستی، در این نخستین تجربه یونانی، «نمود به منزله حالت معینی از تجلی ذاتی ظاهرشونده» است که در آن اشیاء از مستوری در «حقیقت به معنای مکشوفی»^{۳۴} ظهور می‌کنند. به گفته هایدگر، «هستی انسان [در] ذات تاریخی و تاریخ - افشاکننده [اش]» «لوگوس»، گردآوردن و دریافتن هستی هستها، است.^{۳۵} واقعه هستی - که اشیاء را مثلاً به عنوان قدسی یا به عنوان منابع طبیعی در برابر نظر قرار می‌دهد - با فهم هستی مجسم در آداب و رسوم یک فرهنگ تاریخی ممکن می‌شود. تجربه یونانی از هستی نخستین آغازگاه تجربه‌ای است که از نظر هایدگر تمامی تجربه غرب از هستی را تا به امروز شکل داده است. بنابراین، شروع تازه فقط در صورتی محقق می‌شود که بتوانیم با شروع نخستین همسخنی کنیم.

با این همه ظهور «اعصار» متفاوت در فهم هستی در طول هزاره‌های گذشته - «تاریخ مابعدالطبیعه» - گرفتار یک نقاب زدن یا اختفای متزاید آن چیزی شده است که در آن تجربه آغازین منکشف بود. یونانیان در پرسیدن در باره هستها و تجربه هستها به منزله آنچه به حضور می‌آید از آنچه این حضور را ممکن می‌سازد غفلت کردند، یعنی: «حضور داشتن» آنچه حاضر است. بدین ترتیب، به روایت داستان هایدگر، خود هستی در نخستین ابتدا «فراموش شده باقی می‌ماند».^{۳۶} یونانیان به جای اندیشیدن به هستی (Sein) به «هست بودن» (Seiendheit) که خاصه ماهوی هستهای بالفعل موجود می‌انگاشتند توجه کردند.

بنابراین تاریخ مابعدالطبیعه تاریخ فراموشی یا «روستن»-ی است که در آن هستها

به صورت موجوداتی بالفعل و دارای خواص ماهوی جلوه می‌کنند و حال آنکه هستی - آن چیزی که در مرتبه نخست برای هر چیزی ممکن می‌سازد که در «وجود» (existentia) و «ماهیت» (essentia) اش به جلوه آید - مستور باقی می‌ماند. این رو بستن ۳۷ در تأویل افلاطون از هست بودن هستها به منزله سیمایا (idea) یا سر دیسه کامل به وضوح پیداست. این سیمایا از طریق تأمل عقلانی محض شناختنی است و اشیاء مادی گوناگونی را تولید می‌کند که در جهان مشهود ما پدید می‌آیند. تحولات بعدی به تصویری از هستها به صورت «آنچه ایجاد شده است» و تصویری از هستی به صورت «هستی ایجاد شده» (به وسیله طبیعت یا به وسیله خدا) انجامید. در عصر جدید، این تولید به صورت آن چیزی انگاشته می‌شود که «پیش روی» یک فاعل یا یک اراده «می‌ایستد» (vor-stellend). بدین ترتیب، بودن نتیجه پیوسته پایدار بودن یک فعل مولد است، آن چیزی که مولد به عنوان محصول تولیدش «پیش رو قرار می‌دهد».

در نتیجه نخستین تلفیها از هستی در فجر تاریخ، هستی آن چیزی انگاشته می‌شود که دوام می‌آورد، آن چیزی که پایدار است، آن چیزی که همواره آنجاست. هستی حضور پیوسته یک جوهر (ousia) است، یعنی آن چیزی که در خلال همه تغییرات «باقی می‌ماند» (به طوری که بعدها دکارت آن را شرح می‌دهد، آن‌گاه که در تأمل دوم درباره ذات یک قطعه موم تدبیر می‌کند). بنابراین، تا بدان حد که مابعدالطبیعه به «هست بودن» توجه می‌کند و به شرایطی که رخصت می‌دهد هر چیزی، هر چه باشد، به جلوه درآید کور است، بر مابعدالطبیعه «خطا» یا «بیراهه روی» حاکم بوده است. و از آنجا که فتح باب این تأویل از «هست بودن» (beingness) به دست افلاطون انجام شده است، تمامی تاریخ مابعدالطبیعه را می‌توان «افلاطون مشربی» (Platonism) گفت. و چون نیچه نیز هنوز در چارچوب تضادهایی که افلاطون باب کرد عمل می‌کند، هایدگر حق دارد بگوید که نیچه «عنان‌گسسته ترین افلاطون مشرب» است. ۳۸ پس نتیجه می‌شود که تمامی تاریخ تفکر غربی عبارت از پاره‌ای تغییرات در پاسخ آغازین به این پرسش است که «هستها چیستند؟» از آنآکسیمندر تا برسیم به نیچه همه به این پرسش پاسخ داده‌اند.

با این همه، در نظر داشتن این نکته خالی از اهمیت نیست که تاریخ مابعدالطبیعه به هیچ وجه آن چیزی نیست که مردمان در طول قرن‌ها انجام داده‌اند، بلکه آن چیزی است که از بطن خود هستی برای انسانها رخ می‌دهد، گرچه اعمال و افعال آنها نیز در تحقق آن کاری انجام می‌دهد. اعصار در تاریخ هستی از طریق آن چیزی پدید می‌آیند که هایدگر Ereignis می‌نامد، کلمه‌ای که معنای آن «واقعه» است اما با مفهوم «از آن خود بودن» یا «تخصیص» (eigen) نیز مرتبط است، و لذا «واقعه‌ای» [را به ذهن متبادر می‌کند] که به - خود - ش - می‌رسد. اگر نامستوری یا مکشوفی

از واقعه‌ای در بطن هستی نتیجه می‌شود و لذا چیزی نیست که انسانها انجام می‌دهند، پس نتیجه می‌شود که مستوری جاری در تاریخ مابعدالطبیعه نیز چیزی است که در خود هستی رخ می‌دهد. بدین معنا مستوری به ناگزیر ملازم با هر به - ظهور - آمدن است: دقیقاً به مانند اشیاء موجود در یک اتاق که فقط در صورتی مرئی می‌شوند که نوری که آنها را روشن می‌کند خودش نامرئی بماند، بنابراین اشیاء فقط در صورتی امکان ظاهر شدن دارند که این ظاهرکننده خودش «دور بایستد» یا «پس بکشد» (این استدلال برای ما کاملاً آشناست: از طریق فلسفه اسلامی و تصوف).

از آنجا که مستوری هنگامی روی می‌دهد که صورت خاصی از حضور داشتن حقیقت نهایی درباره اشیاء قلمداد می‌شود، هایدگر می‌گوید که هستی (در مقام ظاهر شدن) «مادام که خودش را به صورت هستی نشان می‌دهد خودش را به صورت نمود درمی‌آورد».^{۳۹} (تأکیدها از من است). به عبارت دیگر، آنچه در زمان خاصی به جلوه درمی‌آید خودش را حرف آخر درباره واقعیت معرفی می‌کند، به عنوان «تنها بازی در شهر»، با این نتیجه که تأویل عصر جاری از واقعیت دارای بداهت ذاتی و بی‌چون و چرا قلمداد می‌شود.

از نظر هایدگر ویژگی عصر ما این است که روبرستن یا پس‌کشیدن ناگزیر هستی در شکل فن‌آوری دوره جدید در «به خود وانهادگی» کامل انباشته شده است. اما فقط با به تجربه درآوردن کامل تنگنای این به خودوانهادگی هستی است که می‌توانیم مبادرت به فراتر رفتن از نحوه فهمی بکنیم که فن‌آوری و مابعدالطبیعه حاکم کرده‌اند. هایدگر از یک شروع «تازه» یا «دیگر» سخن می‌گوید که به عنوان یک امکان در برابر ما قرار می‌گیرد، اگر ما بتوانیم به «پژواک» (Anklang) هستی گوش دهیم. این «شروع دیگر» میان انسانها و هستی نسبتی دیگرگون ایجاد می‌کند. این انتقال به یک شروع تازه، با چهره به چهره قرار دادن ما با خود مستوری، ما را به تجربه آن چیزی هدایت می‌کند که دقیقاً در مابعدالطبیعه فراموش شده بود: حقیقت هستی.

این شروع تازه نیز همچون شروع نخستین چیزی نیست که انسانها انجام می‌دهند، بلکه چیزی است که در خود هستی رخ می‌دهد. انسانها، در نوشته‌های دهه سی هایدگر، همواره شرکت‌کنندگان در یک واقعه وسیع‌ترند. و لذا آنچه درباره نظر هایدگر به «تاریخ هستی» در دهه سی پیش از همه مایه اعجاب است «ماورای روایت» (metanarrative) - ی منادی نجات و آخرالزمان است که مبنای آن به نظر می‌رسد. در اینجا تاریخ به عنوان «رخداد»ی یک‌تکه دیده می‌شود که از سرچشمه‌های آغازین می‌جوشد و از میان «شب تاریک نفس» فراموشکار می‌گذرد، با این همه در بازیافتن نهایی سرچشمه‌های پنهانش حاوی نویدهایی برای نجات یما

رستگاری است. به همان‌سان که «آیندگی» اساس زمانمندی انسان است، آینده نیز تعریف‌کننده تاریخ است. به طوری که هایدگر می‌گوید، «تاریخ در مقام یک رخداد یک فعل کردن است و هستی فعل شده در آن که از میان زمان حال می‌گذرد از بطن آینده تعیین یافته و جای گذشته را می‌گیرد» (تأکید از من است).^{۲۰}

این تصوّر از تاریخ در هستی و زمان نیز قبلاً بیان شده بود. در آنجا هایدگر ادعا کرد که تاریخنگاری باید با فراق‌کندن امکانهای «یادبودی» برای آینده آغاز شود تا به عنوان اساسی برای به ضابطه درآوردن درک ما از جایی که تاریخ در تمامیت خود در پیش دارد به کار آید. این سویه معطوف به آینده امری اجتناب‌ناپذیر است، زیرا فقط برحسب یک انتظار از حالت پایان تحوّل تاریخی است که ما مبنایی برای انتخاب کردن حوادثی داریم که می‌توانند به لحاظ تاریخی با به ضابطه درآوردن تفسیر ما از آنچه تاریخ در کلّ معنا می‌دهد مرتبط باشند. یعنی می‌توانیم سلسله آشفته حوادث گذشته را به صورت روایی درآوریم تا براساس تصویری از نتیجه آینده تاریخ معنایی در آنها بیابیم. معنای فراق‌کننده دستاورد ممکن تاریخ به ما اجازه می‌دهد آن چیزی را ببینیم که از گذشته به صورت ثبت تاریخی دستاوردهای فرهنگ ما «به طور محترمانه حفظ» خواهد شد.^{۲۱} به این دلیل است که «دازاین» باید «قهرمانش را انتخاب کند، اگر به تشخیص آن چیزی رسیده است که بازگرفتن آن از گذشته ارزش دارد.^{۲۲} و فقط براساس این‌گونه فهم یادبودی شده از گذشته است که می‌توانیم موضعی برای انتقاد از «امروز» داشته باشیم. تاریخنگاری اصیل ضرورتاً «نقد زمان حال»، «نحوه‌ای جدایی دردناک خود از عمومیت نازل «امروز» است.^{۲۳} نکته مورد نظر هایدگر ظاهراً این است که نقد زمان حال فقط براساس دیدی از بدیل‌های دیگر زندگی که برای ما ممکن است می‌تواند انجام شود، دیدی «آرمانی» که خود فقط از فهم ما از گذشته امکان اخذ دارد. به عبارت دیگر، ما می‌توانیم از آنچه اکنون هستیم فقط به نام تصویری یادبودی شده از آنچه تاریخ ما به فرض می‌تواند باشد انتقاد کنیم.

هدف فلسفه «اعاده دازاین تاریخی انسانیت» - و لذا همواره متضمن دازاین آینده خود ما در تمامیت تاریخ تخصیص داده شده برای ماست - به قلمرو هستی است، آن چیزی که در اصل به انسانها تعلق می‌گیرد تا آن را برای خودشان باز کنند» (تأکید از من است).^{۲۴} فهم وظیفه‌ای که آینده برای ما قرار داده ما را به لزوم «بازپس بردن ریشه‌هایمان در تاریخ» و اتخاذ «نظری خلاق به سنت [مان]» و «تکرار ابتدا... برای اینکه آن را در شروع تازه‌ای دگرگون کند» وامی‌دارد.^{۲۵} پس انجام دادن پرسش هستی فقط مشغول شدن به یک کار دانشگاهی و انتزاعی نیست. بعکس، این پرسش «رخداد» وجود انسان را به روی «امکانهای هنوز ناپرسیده، آینده‌ها [می‌گشاید]، و در

عین حال آن را به شروع گذشته‌اش می‌بندد، و لذا آن را قوت می‌بخشد و به آن در زمان حال وزن و اعتبار می‌دهد.^{۴۶} در پشت این تفکر ظاهراً اعتقادی وجود دارد به اینکه واقعه‌ی ظاهرکننده‌ی هستی خود واقعه‌ای است فرجام‌شناختی: از آنجا که «خود هستی ذاتاً فرجام‌شناختی» است، هایدگر در ۱۹۵۰ نوشت که «ما باید روزی فجر سابق را در فجری که می‌آید پیش‌بینی کنیم». ^{۴۷} با این همه از این نوشته‌ها همچنین روشن است که هرگز چیزی شبیه به یک تفسیر نهایی و قطعی از هستی وجود نمی‌تواند داشته باشد: «ذات هستی هرگز به طور قطعی گفتنی نیست». ^{۴۸} بهترین کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم سعی در تفکر در کنار شاعری است که آنچه را در گفتن (Sage) خاموش زبان گفته می‌شود می‌شنود و می‌تواند آن را در شعری «تصنیف» کند که تجربه‌ی تازه‌شده‌ای از حقیقت هستی را بیدار می‌کند.



پی‌نوشتها:

1. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983, p. 76.

به نقل از:

Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, London: Routledge, 1995, p. xi, note 1, p. 190.

۲. چنین‌گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، چاپ هفتم، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۰، ص ۳۸، ترجمه دقیق آن چنین است: «بطن هستی یا انسانها سخن نمی‌گوید، مگر به صورت انسان». برای متن آلمانی، رجوع شود به:

Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Eds.), *KSA 4*, Berlin: de Gruyter, 1988, p. 36.

سخن نیچه، با توضیحی که در پایان خواهم داد، مقایسه شود با این آیه از قرآن: «وَلَوْ جَعَلْنَا مَلَكَاتٍ لَّجَعَلْنَا رِجَالًا» (و اگر او [پیامبر] را از میان فرشتگان برمی‌گزیدیم باز هم او را به صورت مردی می‌فرستادیم)، آیه ۹، سوره انعام. (برای ترجمه آیات از ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴، استفاده کرده‌ام. در این آیه ترجمه را اندکی تغییر داده‌ام.) همچنین مقایسه شود با: آیه ۱۷، سوره مریم: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (و ما روح [جبرئیل] خود را نزدش [مریم] فرستادیم و چون انسانی تمام بر او نمودار شد). نکته جالب توجه در این آیه استفاده از «بشر» به جای «رجل» است. (بازولینی در انجیل به روایت متنی فرشته ظاهر شده بر مریم [سلام الله علیها] را به صورت شخصی تصویر می‌کند که نه زن است و نه مرد و هم به زن شباهت دارد و هم به مرد. به عبارت دیگر، به بشر می‌ماند ولی بشر نیست.) قرآن به صراحت می‌فرماید که هیچ بشری نمی‌تواند مستقیماً با خداوند سخن بگوید: «وَمَا كَانَ لَبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ» (آیه ۵۱، سوره شوری؛ «هیچ بشری را نرسد که خدا جز به وحی یا از آن سوی پرده، با او سخن گوید. یا فرشته‌ای می‌فرستد تا به فرمان او هر چه بخواهد به او وحی کند»). اما ظاهراً استثنائی نیز وجود دارد: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (آیه ۱۶۴، سوره نساء؛ «و خدا با موسی سخن گفت، چه سخن گفتنی بی‌میانگی»). قرآن بینش اسطوره‌ای را مردود می‌شمارد، بینشی که الوهیت را به صورت الوهیت در طبیعت مشهود می‌خواهد. مردمان نمی‌فهمند که چرا انسانی باید آنها را به سوی پروردگار هدایت کند. «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَتَّ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» (آیه ۹۴، سوره اسراء؛ «هیچ چیز مردم را از ایمان آوردن، آن‌گاه که هدایتشان می‌کردند، باز نداشت مگر اینکه می‌گفتند: آیا خدا انسانی را به رسالت می‌فرستد؟»)؛ «أَوْ عَجَبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِثْلِكُمْ لِيُنذِرَكُمْ» (آیه ۶۹، سوره اعراف؛ «آیا از اینکه بر مردی از خودتان از جانب پروردگارتان وحی نازل شده است نا شما را بترساند، تعجب

می‌کنید؟»؛ «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ» (آیه ۳۶، سوره هود؛ «آیا مردم در شگفتند از اینکه به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را بترساند؟»؛ «قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا» (آیه ۱۰، سوره ابراهیم؛ «گفتند: شما جز مردمانی همانند ما نیستید» [چرا به سخن شما گوش دهیم]). اما پیامبران در مقابل مدعی نشدند که انسان نیستند، فرشته‌اند یا دارای صفات الوهی‌اند. «قَالَتْ لَهُمْ وَسُلُتُهُمْ إِنَّ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ» (آیه ۱۱، سوره ابراهیم؛ «پیامبران‌شان گفتند: ما جز مردمانی همانند شما نیستیم ولی خدا بر هر یک از بندگانش که بخواهد منت نهد»؛ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (آیه ۱۱، سوره کهف؛ «بگو من انسانی هستم همانند شما [جز آنکه] به من وحی می‌شود»؛ «هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (آیه ۹۳، سوره اسراء؛ «آیا جز این است که من انسانی هستم که به رسالت آمده‌ام»). مردمان توقع دارند که خداوند با فرشتگان در آسمان ظاهر شود، یا فرشته‌ای به پیامبری بفرستد، یا فرشته را به صورت فرشته به نزد پیامبرش بفرستد، یا معجزه‌ای به آنها نشان دهد. «لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ» (آیه ۷، سوره جیجر؛ «اگر راست می‌گویید، چرا فرشتگان را برای ما نمی‌آوری؟»؛ «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ» (آیه ۲۱۰، سوره بقره؛ «آیا اینان منتظر آن هستند که خدا با فرشتگان در زیر سایبانی از ابر نزدشان بیاید و کار یکسره شود؟»). با این وصف، اگر همه آنچه خواسته‌اند برآورده شود، باز هم ایمان نمی‌آورند و مدعی می‌شوند که اینها جادوست: «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَمْرُجُونَ» «لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ» (آیات ۱۴-۱۵، سوره جیجر؛ «اگر بر ایشان از آسمان دری بگشاییم که از آن بالا روند، گویند: چشمان ما را جادو کرده‌اند، بلکه ما مردمی جادوزده هستیم»). و بالأخره، گفته می‌شود که چرا خداوند برای انسانها فرشته‌ای را به پیامبری نمی‌فرستد: «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ مُّطَمِّئِنِينَ لَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا» (آیه ۹۵، سوره اسراء؛ «بگو: اگر در روی زمین فرشتگان به آرامی راه می‌رفتند، بر ایشان به پیامبری فرشته‌ای از آسمان نازل می‌کردیم»). اما بازگردیم به آنچه نیچه می‌گوید. نیچه معتقد است که گردوی هستی بدون انسان پوک است و هر آنچه به هستی نسبت داده می‌شود از رهگذر تأویل انسان، یا ارزیابی انسان، به آن معنا دار است. بنابراین بزرگترین فاجعه برای انسان هنگامی روی می‌دهد که انسان دیگر قادر به خلق معنا برای خود و جهان‌ش نباشد (نیپیلیسم / نیست‌انگاری). نیچه سخت منکر آن است که در ورای پدیدارها (فنون‌ها) بتوانیم به چیزی دست یابیم که ناپدیدار (نومن؛ آنچه به عقل دریافت می‌شود، اما هیچ‌گاه به تجربه در نمی‌آید) است. بدین ترتیب، هر آنچه به هستی نسبت دهیم انسانی است. اما قرآن، چنانکه من می‌فهمم، یا اینکه هرگونه دسترسی انسان به جهان غیب (نومن) را منکر است و آن را صرفاً ایمانی می‌شمارد («الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»، آیه ۴، سوره بقره)، تعقل انسان را تصدیق و شناسایی و فهم آیات (پدیدارها)، ترجمه آیه به (پدیدار) بسیار پُر معناتر از ترجمه آن به «نشانه» است؛ در قرآن، آیه معنای پُرشمولی دارد: نشانه، عبرت، معجزه، پدیدارهای طبیعی، دلیل و حجت. برای مثالی از هر یک، مقایسه شود با: آیات ۱۵-۱۱، سوره نحل؛ آیه ۳۵، سوره عنکبوت؛ آیه ۴۸، سوره زُخْرُف؛ آیه ۲۰، سوره فتح؛ آیات ۱۱۸، ۱۹۰، سوره آل عمران؛ آیات ۴-۳، سوره رعد؛ آیه ۴۰، سوره اعراف و الی‌ذک) می‌داند، به عبارت دیگر، هدایت و ضلالت آدمی ناشی از فهم درست یا نادرست اوست (دعوت قرآن به گشودگی و برداشتن موانع فهم صحیح از جمله تعالیم قرآنی است که می‌توان با مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در تاریخ فلسفه مقایسه کرد).

هایدگر می‌کوشد شیوه‌ای دیگر اختیار کند. او، برای پرهیز از انسانی شدن با انسانی کردن هستی، سعی می‌کند از انسان با تعبیری سخن بگیرد که هستی مهمترین لازمه ذات آن باشد: دازاین (رجوع شود به: فروتر). اما از آنجا که این ذات نیز خود تعینی تاریخی دارد که از هستی می‌آید، هایدگر به واسطه‌ای توجه می‌کند که می‌تواند از هستی پرده بردارد: زبان (هایدگر می‌داند که هستی از آن حیث که هستی است هیچ‌گاه سخن نمی‌گوید و، به عبارت دیگر، زبان ندارد: کاشکی هستی زبانی داشتی / تا ز هستان پرده‌ها برداشتی، مثنوی، دفتر سوم، ۴۷۲۵). از همین روست که او می‌گوید زبان «خانه هستی» است، چون از نظر هایدگر زبان دقیقاً آن واسطه‌ای است که می‌تواند انسان و هستی را در یک همسخنی از آن هم کند. برای آشنایی با نظریه هرمنوتیک هایدگر و اهمیت زبان در این نظریه، رجوع شود به: ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، قریب‌الانتشار.

۳. «هستی» (Sein) در این زبان فلسفی با «وجود» (Existenz) مترادف نیست. برای توضیح آن باید به خود زبان یونانی، زبان فلسفه، رجوع کنیم. در زبان یونانی مصدر «آینی» *einai / enai*، ضمیر سوم شخص مفرد و جمع در وجه اخباری (هست، هستند) و فعل رابط (است) است. این مصدر در وجه وصفی، به صورت اسم فاعل، همراه با حرف تعریف، می‌شود: *to on / ton* (باشنده؛ در فارسی از «هست»، ضمیر سوم شخص مفرد در وجه اخباری و «بوده»، اسم مفعول، نیز می‌توان استفاده کرد؛ ترجمه آن در عربی: «کائن» و «موجود»)، و در حالت جمع، می‌شود: *ta onta / ta ontata* (باشندگان / هستها / کائنات و موجودات)، و به صورت اسم معنی، می‌شود: *ousia / ontata* («هست بودن» یا «هستی هست»؛ در ترجمه عربی: جوهر، از گوهر در زبان پهلوی). یونانیان از این فعل به سه شکل عمده استفاده می‌کردند: رابطی (copulative)، وجودی (existential)، حقیقی (veridical). در زبان یونانی قدیم هیچ کلمه متمایزی برای «وجود» (existence) به کار نمی‌رفت، گرچه کلماتی مانند *εἶσθαι*، *ὑπαρχειν*، *εὐρεσις* در این زبان معنایی قریب به معنای «وجود» (existence) دارند و بعدها به همین معنا مورد استفاده قرار می‌گیرند. از این میان لفظ *ὑπαρχειν* در یونانی معاصر به معنای «وجود» به کار می‌رود و «اگزیستانسیالیسم» را در این زبان *ὑπαρχεισμος* / «هوپارکسیسموس» می‌گویند. هایدگر مدعی است که یونانیان میان «هستی» و «وجود» تمایز قائل می‌شدند و وجود را به معنای نا-بودن (nicht-sein) سی‌دانستند: «هستی» برای یونانیان بدین معنا بود: بقا به معنای دوگانه: ۱. قائم به خود [In-sich-stehen] به معنای ظهور [Ent-stehen]، از درون برخاستن [φύσις / physis]، ۲. اما از آن حیث که هست، «باقی» [ständig]، یعنی دائم (ousia / ontata). بنابراین نا-بودن به معنای جدا شدن از چنین بقای مکنونی است: *εἶσθαι*، «وجود» / «existence»، «وجود داشتن» / «to exist»، برای یونانیان دقیقاً به معنای نا-بودن بود. عادت بی‌فکرانه به استفاده از کلمات «existence» و «exist» به عنوان تسمیه‌هایی برای هستی یک بار دیگر حاکی از بیگانه‌شدن ما هم با هستی و هم با تفسیر ریشه‌ای و نیرومند و مشخص هستی است»، رجوع شود به:

Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Tr. Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1987, pp. 63-64.

مترجمان عرب در ترجمه آثار یونانی به عربی نتوانستند در زبان عربی فعلی بیابند که مانند فعل یونانی *enai* عمل کند، یعنی هم فعل رابط باشد و هم فعل وجودی («کأن» در زبان عربی هم به معنای «بودن» است و هم به معنای «شدن» و برای جملاتی مانند «الف ب است» یا از الگوی «الف (اسمیه) ب (اسمیه)» و

با به میان آوردن ضمیر سوم شخص «هُوَ» (مؤنث: هی)، مانند «الف (اسمیّه) هُوَ ب (اسمیّه)» و یا شروع با حرف «آن»، مانند «انْ الف (مفعول) ب (اسمیّه)» استفاده می‌شود، و در نتیجه بسیاری از معانی این فعل و تمایزات آن در زبان عربی (و در نتیجه فلسفه اسلامی) از میان رفت، گرچه مفاهیم تازه‌ای نیز بر اثر این انحراف به وجود آمد (بحث وجود و ماهیت به طوری که در فلسفه اسلامی، و سپس در فلسفه مسیحی قرون وسطای لاتینی مطرح می‌شود، ارتباط اندک و سستی با فلسفه یونانی دارد، گرچه به نام افلاطون و ارسطوست). مترجمان عرب برای مصدر *einai* معادلهایی پیشنهاد کردند که مصدر و اسم معنی‌اند: ایّیه، ایسیّه، وجود، کینونه، ائه، بقا، هوّیه، موجود (برای *to einai*)؛ کُنه، موجود، کائن (برای *to on*)؛ «وجود» برای *υπαρχειν* و «وُجِدَ» برای *εuropeis*. از این میان دو لفظ «وجود» و «موجود» رفته‌رفته اصطلاحات حاکم بر زبان فلسفی شدند. برای استشهادهای این معادله‌ها در متون و معادلهای یونانی آنها، رجوع شود به: سهیل محسن افغان، *واژه‌نامه فلسفی*، چاپ افست، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۲، ذیل هر واژه، و به ویژه ص ۲۲۹ (ADDENDA). آنچه یونانیان با فعل هستی مراد می‌کنند فقط در زبانهای هندواروپایی (از جمله فارسی) به بیان درمی‌آید. هستی برای یونانیان سه معنای مهم دارد: حقیقی، حاضر، ساکن. و هیچ‌کدام از اینها با تعبیر «وجود» قابل بیان نیست. مثال، می‌گوییم: «چنان باش که هستی» و نمی‌گوییم: «چنان باش که وجود داری»، از هستی حقیقت چیزی را مراد می‌کنیم (در اینجا حقیقت شخص) یا می‌گوییم: همین طور است، یعنی حقیقتاً چنین است. می‌گوییم: «اینجا هستم» و نمی‌گوییم: «اینجا وجود دارم»، از هستی حضور را مراد می‌کنیم. می‌گوییم: «امشب اینجا باش» و نمی‌گوییم: «امشب اینجا وجود داشته باش!»، از باش «سکونت کردن» و «ماندن» را مراد می‌کنیم. برای بحث مبسوط از تفاوت‌های «هستی» و «وجود»، با توجه به گفته‌های هایدگر در خصوص صرف و نحو و ریشه‌شناسی کلمه «هستی» و همچنین استناد به منابع دیگر، رجوع شود به: جان مک‌کواری، *فلسفه‌ی وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، «پیش‌گفتار مترجم»، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، قریب‌الانتشار. برای بحثی مقدماتی از چگونگی کاربرد «هستی» در زبان‌شناسی و فلسفه، با اشاره به چگونگی استعمال این فعل در زبان یونانی و زبانهای هندواروپایی و مقایسه آن با زبان عربی و ترجمه‌های عربی از یونانی، رجوع شود به:

A.C. Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy," *Foundations of Language*, I (1965), pp. 223-231.

ترجمه این مقاله را انجام داده‌ام و، احتمالاً در هنگام انتشار این شماره، آن نیز در جایی منتشر شده است. ۴. برای یک بحث محققانه به قلم یکی از بهترین هایدگرشناسان، درباره وحدت تفکر هایدگر، رجوع شود به: Frederick A. Olafson, "The unity of Heidegger's thought," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Ed. Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 97-121, especially p. 98.

5. Martin Heidegger, *Being and Time*, Tr. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 19.

6. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Ed. & Tr. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, New York: Penguin Books, 1982, p. 481.

برای ترجمه فارسی، رجوع شود به: شامگاه تنها، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: انتشارات سپهر، ۱۳۵۷.

ص ۵۷

۷. «فرض کنیم که این معنای نامعین هستی وجود نداشته باشد و فرض کنیم که ما نیز نمی‌فهمیم که این معنا چه معنایی می‌دهد. آن‌گاه چه خواهد شد؟ آیا فقط یک اسم و یک فعل در زبان ما کمتر وجود خواهد داشت؟ نه. اصلاً هیچ زبانی وجود نخواهد داشت». رجوع شود به:
- Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 82.
- سخن هایدگر فقط با توجه به فعل «هستن» در زبانهای هندواروپایی صادق خواهد بود، و با کم شدن فعل «وجود» چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد، چون ورود این فعل («وجود» در زبان فارسی و *existere* در زبان لاتینی و از طریق آن در دیگر زبانهای اروپایی به صورت *existence*) امری متأخر است. رجوع شود به: «پیش‌گفتار مترجم»، در فلسفه‌ی وجودی.
8. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, pp. 89-92.
۹. برای بحثی دستوری از صرف مصدر *εἶναι* (از ریشهٔ *εἶς*، مقایسه شود با *es-ee* در زبان لاتینی و «است» در فارسی)، رجوع شود به:
- Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, pp. 210-214.
- برای بحثی مستوفی‌از معانی متفاوت «هستی» و اهمیت تمایز میان معانی رابطی (*copulative*) و وجودی (*existential*) و حقیقت‌گرایانهٔ «*veridical*» «هست/است» برای تحول فلسفه، رجوع شود به:
- C.H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel, 1973.
- برای بحثی در خصوص اینکه چرا «وجود» (*existence*) در فلسفهٔ یونانی به صورت مفهومی متمایز مطرح نمی‌گردد، رجوع شود به:
- C.H. Kahn, "Why Existence Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy," in *Philosophies of Existence and Medieval*, New York: Fordham University Press, 1982.
- برای بحثی در خصوص اینکه «وجود» به معنای «بودن در جایی» و نهایتاً «بودن در جهان» است، رجوع شود به:
- Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, New York: New York University Press, 1974.
- برای بحثی در بارهٔ مترادف بودن «موجود» با «محسوس» (شیء قابل اشارهٔ حسی) و مترادف بودن «وجود» با «وجود متمین»، نظری که ابن سینا آن را رد می‌کند، رجوع شود به: *التبیینات والأشارات*، به اهتمام محمود شهایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۰۷-۱۰۴؛ ترجمه و شرح اشارات و تبیینات، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۳، ص ۲۵۲-۲۴۷.
10. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 87-89.
11. *Ibid.*, pp. 15-17.
۱۲. کلماتی مانند «حقیقت» و «نسیان» به واسطهٔ بار معنوی فراوانی که در طول تاریخ و به ویژه سنت دینی یافته‌اند سوءتفاهم ایجاد می‌کنند. برای بسیاری این کلمات تداعی‌کنندهٔ تصوّرات غنوصی-مسیحی در خصوص هبوط انسان، یعنی دور افتادن از مقام قرب الهی و بازگشت به آن مقام است، و حال آنکه هایدگر به صراحت می‌گوید که فراموش کردن خدا، از نظر او یک باشنده و نه خود هستی، نیز به واسطهٔ

فراموش کردن «هستی» است: «زیرا خدا نیز - وقتی که هست - یک باشنده است و در مقام باشنده در بطن هستی قرار می‌گیرد و، به حضور آمدنش، چیزی است که خود به طور افشاگرانه از جهانیدن جهان به وقوع می‌رسد.» رجوع شود به:

Martin Heidegger, "The Turning," in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Tr. William Lovitt, New York: Harper & Row, 1977, p. 47, and note 17.

۱۳. هستی‌شناسی را در ترجمه *ontology* می‌آوریم، اما این کلمه خود نیز داستانی دارد. این اصطلاح مرکب از دو کلمه یونانی *onto + Logos* است. کلمه *onto* یا دقیق‌تر *ontos/ontos* حالت ملکی کلمه *on/on* (هست/باشنده) در صرف فعل *einal / einai* در وجه وصفی، به صورت اسم فاعل، است و کلمه *Logos/λογος* نیز به معنای «تبیین» است. بنابراین ترجمه دقیق این اصطلاح نیز «هست‌شناسی» خواهد بود (وجودشناسی کاملاً غلط است)، اما از آنجا که «هستی بدون هست» نیست و «هست بدون هستی»، و تقریباً از همان ابتدا نیز میان این دو اشتباه شده، همین تعبیر (هستی‌شناسی) را حفظ می‌کنیم. اصطلاح *ontologia* از اواسط قرن هفدهم وارد واژگان فلسفی شده و واضح آن رودلف گوکلنیوس بوده است (Goclenius, ۱۶۲۸-۱۵۲۷)، فیلسوف آلمانی، پیرو ملانکتون و پیتر راموس. کار عمده او وضع اصطلاحات فلسفی بوده است. نخستین مروجان این اصطلاح لایب‌نیتس و ولف بودند. رجوع شود به:

C. Lejewski, "Ontology and Logic," in *Philosophy of Logic*, ed. S. Körner, 1976, p. 1.

به نقل از:

C.J.F. Williams, *What is Existence?* Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 17, note 1.

14. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 84.

15. Dorothea Frede, "The question of being: Heidegger's project," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1995, p. 57.

۱۶. قرائنهای درخشان هایدگر از تاریخ فلسفه یکی از مهمترین دلایل تنویر او در نزد دانشجویان فلسفه، متفکران آینده، بود. او به بسیاری یاد داد که چگونه می‌توان تمامی سنت را طور دیگری دید. با این وصف نباید روش او، یعنی نقض متن و تصرف در آن (*violence*) را بی‌ملاحظه به کار بست. عبارت نقل شده یکی از مواردی است که در آن می‌توان، از نظر برخی، به تناقض‌گویی‌های هایدگر اشاره کرد، یا دست‌کم نشان داد که او چگونه می‌تواند فیلسوفی مانند ارسطو را هم «انسان‌گرا» و هم «اریاب مابعدالطبیعه» و هم «پدیدارشناس» و هم «اهل مدرسه» و... به ما معرفی کند. ژان بوفره، یکی از شارحان فلسفه هایدگر در فرانسه، می‌گوید که: «هایدگر زمانی در خصوص مابعدالطبیعه ارسطو به من گفت: "این مابعدالطبیعه اصلاً "مابعدالطبیعه" نیست، بلکه یک پدیدارشناسی است از آنچه حاضر است."» (تأکیدها از بوفره است.) رجوع شود به:

Jean Beaufret, "Heidegger et le monde grec," in Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, p. 154.

به نقل از:

Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, p. 110, and p. 228, note 23.

این نقل قول همچنین نشان می‌دهد که هایدگر برداشت خودش از پدیدارها را از هوسرل نگرفته بلکه از ارسطو گرفته است. «به طوری که مارتا نرسباوم خاطرنشان می‌کند، ارسطو معتقد بود که فلسفه از پدیدارهایی آغاز می‌کند که به منزلهٔ "جهان ظاهر شده و مورد تجربهٔ مشاهده‌گرانی از نوع ما" تعریف می‌شوند. پدیدارها در "تأویلات، اغلب آشکار در استعمال زبانی" یافت می‌شوند. از نظر ارسطو، هدف فلسفه رسیدن به چیزی در زیر نمودها نیست، بلکه دریافتن آن چیزی است که به واسطهٔ آن پدیدارها متحد و معقول‌اند. بدین معنا، "نمودها همه از این راه پذیرفته می‌شوند." رجوع شود به:

Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1986, pp. 24-45, 251.

هایدگر دین خودش به روش پدیدارشناختی ارسطو را بیش از یک بار بیان کرده، مقایسه شود با:

Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Tr. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 232; *idem.*, *On Time and Being*. Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972, p. 79.

به نقل از:

Guignon, "Introduction," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 37, note 6.

17. Heidegger, *Being and Time*, p. 256.

18. *Ibid.*, p. 261.

19. *Ibid.*, p. 27.

۲۰. رجوع شود به:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Tr. Norman Kemp Smith, New York: Macmillan, 1961, B 611-670, pp. 495-531.

به نقل از:

Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, p. 52.

21. Robert C. Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self* (vol.7 of A History of Western Philosophy), Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 154.

ترجمهٔ *Dasein* به مفهومی غیر از مفهوم تحت‌اللفظی آن یا «وجود» (با در نظر گرفتن فید و شرط‌های خود هایدگر) مشکلات مفهومی بسیاری در فهم فلسفهٔ هایدگر به بار خواهد آورد (رجوع شود به: بخش دوم این مقاله، در آینده). تمبیر *Dasein* (اسم اشارهٔ Da + فعل sein: آنجا - بودن یا هستی - آنجا) را که هایدگر برای انسان به کار می‌برد، همچنین می‌توان مقایسه کرد با این تعریف از ناصر خسرو برای شخص: «شخص عینی است مشارالیه» (جامع‌الحکمتین، به نقل از: سهیل محسن افغان، واژه‌نامهٔ فلسفی، ذیل «عین»، ص ۲۰۶).

۲۲. این کلمهٔ آلمانی که برای وجود و وجود داشتن به کار می‌رود در ضمن به معنای نوعی از وجود داشتن برای اشیاء، مانند ذخیره و موجودی، است. مثلاً، مانند وقتی که از یک فروشنده پرسیده می‌شود: «فعلاً چه موجود دارید؟» یا «فعلاً چه نو دست دارید؟» و او می‌گوید: «فعلاً موجود ندارد!» یا «فعلاً تو دست ندارد!»

هایدگر حیثیت وجودی اشیاء طبیعی را از این گونه می‌شمارد و برای منحصر کردن کلمه «وجود» به انسان برای اشیاء وجود حاضر و آماده قائل می‌شود، بنابراین اشیاء طبیعی «تو دست» اند، حتی اگر آن قدر از ما دور باشند که ستاره‌ای در راه شیری از ما دور است (به همین دلیل ترجمه این اصطلاح به «فراذستی» صحیح نیست). برخی نویسندگان انگلیسی‌زبان، به همین دلیل، ترجیح می‌دهند که این کلمه را به "occurrence" (وقوع) ترجمه کنند، رجوع شود به:

Frade, "The question of being," p. 68, note 14.

23. Heidegger, *Being and Time*, pp. 67-68.

24. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 84.

25. *Ibid.*, pp. 136-37.

26. *Ibid.*, pp. 137-40.

27. *Ibid.*, pp. 143-44.

28. Heidegger, *Being and Time*, p. 427.

۲۹. از اینجا به بعد فقراتی از «مقدمه» چارلز گیگنون را تلخیص کرده‌ام، رجوع شود به:

Guignon, "Introduction," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, pp. 15-26.

30. Michael E. Zimmerman, "Heidegger, Buddhism, and deep ecology," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 257.

31. John D. Caputo, "Heidegger and theology," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 283.

32. Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1973, p. 82.

33. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 14.

هایدگر در شرح تاریخ هستی نیز متأثر از نیچه است، با این تفاوت که نیچه این تاریخ را یکسره به تأویل انسان از هستی نسبت می‌دهد و هایدگر با مطرح کردن «حقیقت هستی» تأویل انسان را نیز از خود هستی می‌داند. برای نظریه نمونه‌وار نیچه از تاریخ هستی، رجوع شود به (شامگاه بتها، ترجمه فارسی، ص ۶۳-۶۵):

Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, "How the 'True World' Finally Became a Fable: The History of an Error," in *The Protable Nietzsche*, pp. 485-86.

34. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 109.

35. *Ibid.*, p. 171.

36. *Ibid.*, p. 18.

۳۷. این اصطلاح «روستن» و «رونمودن» را از استعاره‌ای گرفته‌ام که پارمنیدس برای «آلیا» یا «حقیقت» به کار می‌برد، آنجا که پارمنیدس در منظومه درباره طبیعت می‌گوید، دختران خورشید پس از آنکه او را از خانه شب به روشنایی روز درآوردند «روبنند» هایشان را از سر برداشتند (همچنین مقایسه شود با حافظ: شیدا از آن شدم که نگارم جو ماه نو/ ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بیست):

εις φαιος, ωσαυτεναι κρατων απο χειραυ καλυπτρας.

رجوع شود به :

Parmenides, *Parmenides of Elea: Fragments*, Tr. David Gallop, Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 48.

38. Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit," in *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, p.133.

به نقل از :

Robert J. Dostal, "Beyond Being: Heidegger's Plato," *Journal of the History of Philosophy*, 23 (January 1985): 71-98, p. 79.

ترجمه موجود انگلیسی این مقاله، «تعلیم افلاطون در باب حقیقت»، از جان بارلو، ظاهراً ترجمه موتقی نیست، در:

William Barret, *Philosophy in the Twentieth Century*, 1962, pp. 251-270.

39. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 109.

40. *Ibid.*, p. 44.

41. Heidegger, *Being and Time*, pp. 447-8.

42. *Ibid.*, p. 437.

هایدگر در اینجا نیز از تلقی نیچه از تاریخ پیروی می‌کند. برای تلقی نیچه از تاریخ و توصیف او از سه رویکرد یادبردی، عتیقه‌دوستی، انتقادی، رجوع شود به: جان مک‌کواری، فلسفه‌ی وجودی، ص ۲۲۵ به بعد. نظریه مشهور نیچه درباره تاریخ در این رساله آمده است:

Friedrich Nietzsche, "History in the Service and Disservice of Life," Tr. Gary Brown, in *Unmodern Observations*, Ed. William Arrowsmith, New Haven: Yale University Press, 1990, pp. 73-147.

43. Heidegger, *Being and Time*, p. 449.

44. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, pp. 41-2.

45. *Ibid.*, pp. 38-9.

46. *Ibid.*, p. 44.

47. Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, Tr. David F. Krell and Frank Capuzzi. New York: Harper & Row, 1975, p. 18.

48. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989, p. 460.